

FRANCISCO ELIAS DE TEJADA

LAS DOCTRINAS POLITICAS  
DE BAHYA BEN YOSEF IBN  
PAQUDA

---

DE «SEFARAD», VIII, 1948

---

INSTITUTO ARIAS MONTANO  
MADRID - BARCELONA

1948

FRANCISCO ELIAS DE TEJADA

LAS DOCTRINAS POLITICAS  
DE BAHYA BEN YOSEF IBN  
PAQUDA

---

DE «SEFARAD», VIII, 1948

---

INSTITUTO ARIAS MONTANO  
MADRID - BARCELONA

1948



## LAS DOCTRINAS POLITICAS DE BAHYA BEN YOSEF IBN PAQUDA

1. Premisas filosóficas.—2. Caracteres de la filosofía de Bahya ibn Paquda.—3. Antropología.—4. Teoría del saber.—5. Clases de saberes.—6. Teoría de la norma jurídica.—7. Doctrinas políticas.—8. Un סודות a lo hebreo.—9. Filosofía de la historia.—10. Conclusión.

1.—Aun siendo uno de los nombres preeminentes del pensamiento sefardí, la figura de Bahya ibn Paquda, apenas si se aclara en la penumbra del pasado, en la Zaragoza de la segunda mitad del siglo XI, gracias a los expresivos rasgos que de su personalidad acusan los trazos firmes de su legado filosófico, compuesto de tres partes fundamentales:

a) Del tratado que redactara en árabe bajo el título de كتاب الهداية الى فرايس القلوب (*Kitāb al-hidāyā ila farā'id al-qulub*) o *Libro guía en los deberes del corazón*, traducido al hebreo por Yēhudá ibn Tibbón, entre 1161 y 1180, como ספר חובות הלבבות *Séfer hobot ha-lēbbabot* (1), y luego a diversas lenguas modernas: al alemán (1765, 1854 y 1856), al italiano (1847), al castellano (1670) y al portugués (2).

b) El pequeño tratadito معاني النفس *Ma'ānī al-nafs* o *Reflexiones acerca del alma*, titulado en la translación hebrea *Torā*

(1) Cito por la edición impresa en Vilna, Třtu. Vdove i bramet Romu Dijovekago i Chogo per. sob. dom n. 2, 1903, en dos tomos de paginación seguida, existente en la biblioteca del *Instituto Arias Montano*, de Madrid.

(2) Vertido por Sēmuel Išħaq Abaz, es la utilizada por Adolfo Bonilla para su extracto en la *Historia de la filosofía española* II (1911), 215-223. Es el ejemplar actual R-18.084 de la Biblioteca Nacional de Madrid.

*ha-néfeš* חֲנֻכָּה y editado por J. Broydé, París, 1896. Cuya atribución se pone en tela de juicio (3).

c) Algunas poesías, dos vertidas al castellano por José María Millás Vallicrosa en *La poesía sagrada hebraicoespañola* (4).

En esos escritos aflora la veta sabia de un gran pensador, que consagra sus preocupaciones centrales a los temas éticos, insertándose en la línea neoplatónica, tan vigorosa entre los antecesores de Maimónides por las ubérrimas tierras de la literatura sefardí y fecunda en la fama de los Gabiroles y los Saddiqs, paralela a los escritos musulmicos de la intransigencia de un Algacel o de la vibración mística de los *Hermanos de la pureza*, con cierta fidelidad en la semejanza, que coinciden en algunas líneas capitales: primacía de lo divino, reconocimiento de la actividad del Dios único en los actos de los hombres, estricta sujeción a las perspectivas dimanantes de un eticismo borroso en nebulosidades de misteriosas adecuaciones al Ser central creador del universo, estructura cerrada de los sistemas de prescripciones emanadas de lo alto, y, conclusión de todo, en un tipo de hombre perfecto que representa la traducción semítica del viejo σοφός de la paganía helénica. Aun siendo tan preciso su intento de restaurar a la razón humana sus debidos fueros de señorío intelectual, no bastan a apagar la llamarada del misticismo, que impregnan todas las páginas caldeándolas al calor de unos sentimientos profesosados

(3) Referencias por J. Derenbourg en la *Revue des études juives*, XXV (1892), 248-250.

Sus relaciones con las tendencias psicológicas entre los árabes y los judíos están señaladas por David Kaufmann en la misma *Revue des études juives*, XXVII (1893), 271-273.

Para las relaciones entre la Torá y la Cábala, vide David Neumark: *Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters nach Problemen*. Berlín, Georg Reimer, I (1907), 189-192.

A juicio de los autores más recientes, cual Umberto Cassuto, tal obra no es de Bahya ibn Paquda (*Storia della letteratura ebraica post-biblica*. Firenze, Casa editrice Israel, 5.698, 1938, XVI, pág. 111).

(4) Madrid, *Escuela de Estudios Hebraicos*, 1940, págs. 225-227.

con toda la unción y toda la intransigencia de un hombre de su tiempo y de su raza, de un auténtico rabino del siglo XI.

Los propios elogios que prodiga en repetidas ocasiones al gaón Sa'adya, elogiándolo por magno comentarista de las tradiciones sacras (5) y por lo mucho que aclaran la inteligencia y aguzan el sentido los libros de dicho autor (6), no deben engañar al lector falseando el juicio del contenido entero de la obra; que nada hay en ella de racionalismos encubiertos, ni mueve una hoja siquiera de su frondoso bosque doctrinal el viento alborotador de los mutacálimes mahometanos; antes, por el contrario, se respira un aura de rasgada intransigencia bíblica, casi brisa del atardecer genesiaco en el paraíso, cargada del pesado misterio del soplo de Yahwé Elohim, y ante la cual la frente del filósofo cubre de la ilusionada adivinanza del misterio los intentos de cimentar en solidesces de roca escrituraria la fina inquisición de sus facultades racionales.

Si hay algo seguro en la obra de Bahya ibn Paquda es la radical afirmación del Dios único, inscrita en la primera *puerta* de las diez en que divide su obra (7); en su advertencia liminar de que no existe mayor obligación del corazón que impulsar el entendimiento hasta que conciba la perfecta unidad del ser divino (8); y que acoge el testimonio de los libros sagrados resumiéndolos en la idea de que todos los seres de la creación, sea cualquiera su condición peculiar, animales, minerales o vegetales, penden de la voluntad ilimitada del Creador (9). Las mismas palabras finales del *Hobot ha-Lēbabot* son una entrega personal del autor en manos del Todopoderoso, una renuncia de los esfuerzos racionales hechos en el libro para reposar en la tranquila quietud de la preordenación celeste de las cosas; cuando Bahya ben Yosef concluye impetrando a Dios miseri-

(5) *Séfer Hobot ha-Lēbabot*, edición citada en la nota 1, pág. 11.

(6) *Séfer Hobot ha-Lēbabot*, 55.

(7) *Séfer Hobot ha-Lēbabot*, Puerta primera o *השער הראשון*, páginas 56-82.

(8) *Séfer Hobot ha-Lēbabot*, 56.

(9) *Séfer Hobot ha-Lēbabot*, Puerta III, capítulo VIII, pág. 216.

cordia para él y para quien le leyere, en el ruego de que les sean señalados los caminos por donde conseguirá servir mejor al Altísimo, sus frases cobran sabor de entrega psálmica, treno inspirado para mover las cuerdas del arpa de David: והאלהים יורנו ויאחד את דרך עבודתו ברחמי וגדולתו אמן (10).

Es sobre esos cimientos de intransigencia dogmática, fervor místico, ingredientes neoplatónicos y expresividad rabinica, sobre los que Bahya ibn Paquda levanta la mole soberbia de su arquitectura filosófica. Aunque analizarlos al detalle es empresa que excede a las márgenes de este estudio, deben dejarse consignadas como transfondo cultural y hasta me atrevería a decir sentimental, de una labor apasionada pese a operar con rasgos del entendimiento; porque no ha de olvidarse que cuando Bahya ben Yosef subraya el valor de los impulsos racionales lo hace en cuanto son razones hondas, emanadas del hontanar del corazón.

2.—Supremacía cordial en los planteamientos que matiza ya desde el arranque los esfuerzos de Bahya ibn Paquda de una mentalidad eticista de la que no alcanzará a desprenderse nunca. Ante los críticos posteriores como para los rabinos coetáneos, el *Hobot ha-Lēbabot* aparecerá siempre como un tratado de moral en el que se habla de deberes para la conducta humana. Tanto Kahlberg (11) como Julius Guttman (12) y A. S. Yahuda (13), le verán desde ese punto de vista, reduciendo sus aportaciones a tal parcela de la filosofía. Y así ha

(10) *Séfer Hobot ha-Lēbabot*, Puerta X, capítulo VII, pág. 648.

(11) A. KAHLBERG: *Die Ethik des Bachja ibn Pakuda*, 1906.

(12) JULIUS GUTTMANN: *Die Philosophie des Judentums*. München, Ernst Reinhardt, 1933, págs. 119-126.

(13) «Sein Werk sollte zu einen solchen Leben der Innerlichkeit und Hingabe an Gott durch Erfüllung und Hingabe an Gott durch Ausübung der «Herzenspflichten» eine *hidāya* «Anleitung» sein und die Einsichtigen und Erkennenden zum höchsten Ziele in der religiösen und ethischen Vervollkommung führen».—A. S. Yahuda: *Al-Hidāya 'ila farā'id al qulūb des Bachja ibn Jōsef ibn Paqūda aus Andalusien. In arabischen Urtext zum ersten Male nach der Oxforder und Pariser Handschrift sowie den Petersburger Fragmenten*, Leiden, E. J. Brill, 1912, pág. 6.

de ser, porque en rigor al campo ético pertenecen la mayor parte de los párrafos salidos de la pluma del rabino sefardí.

Mas no por eso ha de darse en creer que todo se reduce allí a planteamientos neoplatónicos, citas escriturarias, fervores yahweísticos y soluciones eticistas. Hay, además, atisbos filosóficopolíticos, interpretaciones de la historia, y, sobre todo, una temática típica de la filosofía del derecho, que no pueden escapar a la consideración del historiador de estas cuestiones.

En semejante dirección el nombre de Bahya ibn Paquda suena por el del mayor pensador judeohispano entre los anteriores a Maimónides, ornado de una valía que excede a la de todos los demás, en cuanto perfilamiento agudo de conceptos, de tan patente enjundia que ni siquiera Yēhudá ha-Leví pudo componer en su מורי una tan entramada cadena de bien trabados doctrinales ético-políticos, pese a aquel brillante desgranar de perlas ideales, ricas de pura magnificencia oriental, que el tudelano supo derramar en las discusiones del rey Cuzary con el rabino *Haber*. Si excluimos al genial Maimónides y al profundísimo Yosef Albo de Soria, no hay en todo el elenco hebreohispánico nombre comparable al de Bahya ibn Paquda en una historia de la filosofía jurídica.

Verdad es que no cabe exigirle una construcción cerrada, a prueba de críticas incluso en sus perfiles más ceñidos. No podía dar una sistemática completa, ni se lo permitían las circunstancias culturales que le rodearon ni el ambiente doctrinal en donde se movió. Pero sí aporta cuanto puede requerir el más exigente de los historiadores: planteamientos agudos, clasificaciones precisas, soluciones expertas y enumeración de opiniones, en muchas ocasiones superando la fragmentación característica de la técnica de la época. Todo llevado a cabo con tanto donaire en la pluma y tan abundante brillo en los detalles, que su nombre no sólo es nudo centralizador de corrientes ideológicas, sino grata memoranza en el lector.

3.—Ya señalé cómo el transfondo doctrinal de Bahya ibn Paquda es una gran cortina dogmática que cubre el infinito como insondable velo de misterios y en la cual únicamente rompe la monotonía de las negruras de lo desconocido el re-



lampieante brillar del nombre de Yahwé, escrito con letras de fuego sobre la obscuridad de la nada; la obra entera está impregnada de la presencia del Eterno, que lo domina todo en la prestancia de aquel Dios sinaítico, único y omnipotente.

La antropología de Bahya ibn Paquda recoge un antiquísimo concepto helénico: la idea de que el hombre es un mundo en pequeño, un espejo donde se refleja la grandeza del universo, un microcosmos contrapié del macrocosmos formado por el conjunto de todas las cosas. Noción ya formulada por el viejo Demócrito (14) y que, rebotando de sistema en sistema, vino a ser casi lugar común entre los escritores hebreos del alto medievo. Al definir al hombre como העולם הקטן (15), Bahya ben Yosef se limita a repetir lejanos ecos griegos que también resuenan en sus contemporáneos hermanos de raza, cuales Salomón ben Gabirol (16) y Yosef ibn Šaddiq (17).

Postula los ingredientes del hombre a lo aristotélico. Es un conjunto de alma y cuerpo, la composición de las sustancias espiritual y material (18). El alma es simplemente la esencia espiritual contrapuesta a la física o materia (19). No hay aquí

(14) Hermann Diels recoge en su *Die Fragmente der Vorsokratiker*, II (Berlín, Weidmannsche Buchhandlung, 1935), 153, un trecho donde se dice que καὶ ἐν τοῖς ἀνθρώποις μικροῦ κόσμου ὄντι κατὰ τὸν Ἀγμύρονον ταῦτα θεωροῦνται.

(15) *Séfer Hobot ha-Lēbabot*, Puerta segunda, capítulo IV, pág. 102.

(16) העולם הקטן דמיון העולם הגדול בסדר והבנין.

«El mundo pequeño (hombre) semeja al mundo grande (cosmos) en el orden y en la fábrica». Salomón ben Gabirol o שלמה בן גבירול: ספר שמלחמה בן גבירול, impreso al final de las *Mélanges de philosophie juive et arabe* de S. Munk. París, A. Frank, 1859. Cita a III, 6, folio 10.

También en III, 44 folio 16 vto.

(17) Vide la edición a cargo de Adolf Jellinek en *Der Mikrokosmos. Ein Beitrag zur Religions-Philosophie und Ethik*. Leipzig, 1854.

Un análisis detallado por Max Doctor: *Die Philosophie des Josef (ibn) Šaddik, nach ihren Quellen, insbesondere nach ihren Beziehungen zu den lautereren Brüdern und zu Gabirol untersucht*. Münster, Druck und Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung, 1895.

(18) *Séfer Hobot ha-Lēbabot*, III, 3, pág. 163.

(19) *Séfer Hobot ha-Lēbabot*, N, 1, pág. 613.

la identificación del alma con el hombre característica de Platón, sino la unidad entre la carne y el espíritu mantenida por el Estagirita.

Concebido así el ser humano como un mundo en pequeño, referido a otro mundo universal del que forma parte y al que refleja en su propia textura, e intersección de los dos compartimentos de la materia y del espíritu, la problemática adviene a la cardinal cuestión ineludible en todos los planteamientos dualistas que edifican la filosofía sobre las paredes maestras del Creador y de la criatura: a averiguar qué relación exista entre esos dos polos del pensamiento y de los seres. ¿Prima un Dios omnipotente, único motor del universo, de tal manera que los actos del hombre le sean también imputados a fuer de sola causa de los sucesos? O, por el contrario, junto a la Omnipotencia divina, ¿hay otro principio motor, atribuible al ser humano, que haga a la criatura racional responsable de los actos que cometa?

Bahya ibn Paquda deja en el aire el vuelo de la contestación. Tras anotar cómo abundan opiniones en favor de cada uno de los bandos posibles, se encierra en un gesto de humildad confesando que la profundidad de nuestra inteligencia es tan débil al lado de la sabiduría y de la justicia de Dios, que no resulta posible a la criatura calcular cómo el Eterno manifiesta el gran brillo de su amor. נחלשו דעותינו מרשיג כח הוית חכמתו (20). Debilidad de la criatura que concuerda muy bien con el cuasi escepticismo sugerido al rabino hispano, sea por humildad, sea por el deseo de no bordear sirtes dogmáticas, pues los argumentos en que funda la flaqueza humana vienen a resumirse en las limitadas posibilidades de la razón (21).

Mas donde el pensamiento pone el escepticismo, el corazón sitúa la confianza. El miedo filosófico de Bahya ibn Paquda se atempera gracias a un vivo calor de religiosidades. Si limitados son los horizontes del entendimiento, si no hay modo

(20) *Séfer Hóbot ha-Lěbabot*, III, 8, pág. 220.

(21) *Séfer Hóbot ha-Lěbabot*, 223.

de colegir mediante él cuál sea el auténtico puesto del hombre en el cosmos, la fe en Yahwé dará reglas y criterios seguros en averiguación de la coyuntura vital que la razón es incapaz de conocer. El canto a las bondades de Dios hacia el hombre que llena, casi diré inflama, la introducción de la tercera *puer-ta* (22), es la mejor salida para un pensador de su raza y de su escuela: entregar la incógnita del problema en los senos inmensos del poder y de la sabiduría de Dios.

Lo cual no es eludirlo, por más que así aparezca a los ojos de un pensador occidental; sino trasladarlo a otro plano que, si inconcebible en cuanto inasequible a la razón humana, no resulta por eso menos lógico para un filósofo judío.

De este modo la antropología de Bahya ben Yosef constituye un fiel reflejo de la concepción religiosa israelítica, a la cual incorpora con mano galana viejos residuos del saber helénico. Sin negar la libertad del hombre, no ha eliminado siquiera el problema del albedrío humano; más aún, el posterior desenvolvimiento del hilo de su ideología, sobre todos los puntos donde enfrenta al hombre con la realidad de las leyes, y en especial con las leyes divinas, parecen significar que da por supuesta la libertad de las decisiones de las criaturas racionales, aunque insista en renunciar al hallazgo por miedo a lastimar con sus inquisiciones el guardado secreto de la armonía de los mundos.

4.—Situados ónticamente Dios y el hombre en un dualismo que parece recoger la esencia de la estructura cósmica, y resuelto en perezosa solución de quietudes dogmáticas el problema de sus relaciones ontológicas, queda en pie el planteamiento gnoseológico, en el que va entrañada la consideración de una tabla de saberes.

Para Bahya ibn Paquda, muy de acuerdo con el tono general de su pensamiento, las ciencias del hombre tienen por meta a Dios. «Y ya dijeron algunos sabios que la filosofía es conocimiento del hombre a sí mismo, es decir, el conocimiento de todo cuanto respecto al hombre hemos indicado, puesto que

mediante la manifestación de la sabiduría [divina] en aquél, se conoce al Creador» (23). El posible eco socrático del «conócete a tí mismo» culmina en la afirmación de que si ha de arrancarse del hombre como punto de partida de la especulación filosófica, pero en tanto esa especulación manifiesta algo de aquello que en verdad es solamente digno de estudio: la raíz última de la Divinidad.

Sin que se conforme con reducir el papel divino a una pasividad de ente conocido o por conocer; dado el puesto activo que en la teología judaica corresponde a Dios, deberá disputársele por mucho más que simple sujeto pasivo de la ciencia; por eso Bahya ben Yosef, andando los caminos ortodoxos del judaísmo, la trueca además en fuente única de la sabiduría, concluyendo que todos los saberes del hombre son un mero regalo de Yahwé. והגדולה שבמוכות אשר השיב כהם הכורא לעבדיו... החכמה «Y de los beneficios que otorgó el Creador a sus siervos, el mejor... la sabiduría» (24).

El alfa y el omega de los saberes humanos es, por tanto, Dios. La mentalidad de Bahya ibn Paquda anuda aquí dos corrientes perfectamente delineadas: la tradición de su pueblo y el curso de la ideología de los sufíes árabes, empotrada en una firme basa cavada por la mano de Platón.

A lo primero, la omnicompreensiva supervalorización de Yahwé es un rebrote sentimental y lógico de los profetas del Antiguo Testamento, para quienes ya desde el siglo VIII a. de C. Yahwé es la sola regla de los quehaceres humanos (25).

A lo segundo, la adecuación del criterio gnoseológico a un posible perfeccionamiento ético cifrado en la imitación de la

(23) *Séfer Hobot ha-Lēbabot*, 107: וכבר אמרו קצת החכמים שחפלוסופיא הוא ידיעת האדם את עצמו רצה לומר ידיעת מה שזכרנו מענין האדם כדי שיכיר הכורא ית' מסימן החכמה בו.

(24) *Séfer Hobot ha-Lēbabot*, 7.

(25) «Yahwé allein ist der Masstab für das Handeln des Menschen», concluye refiriéndose a los profetas del siglo VIII, Ulrike Türck, a la página 60 de su tesis *Die sittliche Forderung der israelitischen Profeten des 8. Jahrhunderts*. Göttingen, 1935.

divinidad es un tema típico de las escuelas árabes sufíes (26), con las que tan íntimamente anda emparentado Bahya ibn Paquda, en un planteamiento que recuerda la *ὁμοίωσις* platónica del hombre al paradigma divino que asoma en el *Teeteto* (27) o las frases todavía más expresivas que se leen en la *Politeia*: Ὁ γὰρ θεὸς ὑπὸ γε θεῶν ποτε ἀμελᾶται δι' ἃν προθυμείσται ἐθέλει δίκαιος γίνεσθαι καὶ ἐπιτηδεύων ἀρετὴν εἰς ὅσον δοκαιοὶ ἀνθρώπων ἡμοιοῦσθαι θεῶ (28).

5.—Definido el saber humano en torno a la referencia a Dios, la identidad teleológica de ambos sectores de la ciencia humana no es óbice a una diversificación a tenor de los objetos, ya que el hecho de que el conocimiento de las criaturas mire siempre a Dios, a veces se apoyará en la propia realidad de las criaturas consideradas como tales. De donde no se rompa la unidad de los conocimientos racionales por distinguir entre los que de ellos tienen por objeto directo a Dios y los que recaen sobre la inmediata realidad de lo creado.

También aquí Bahya ibn Paquda gira alrededor de los criterios árabes, contituyendo en cierto modo el punto medio entre las clasificaciones de Alfarabi (29) y de Maimónides (30).

Los nombres de las ramas del saber los toma de la misma lengua arábiga, al establecér las tres clases de ciencia: a) la que se ocupa de los cuerpos naturales y de sus accidentes, en árabe «al-'ilm al-ṭabī'ī»; b) la que trata de los números, de las medidas, de las estrellas, de los sonidos y de la música, en árabe «al-'ilm al-riyādī»; y c) la que concierne a las cosas de

(26) Sobre este punto *vide* las *Alfarabis Philosophische Abhandlungen*, edición de F. Dietrich. Leyden, 1890, pág. 53.

(27) *Teeteto*, 176 b.

Esta *ὁμοίωσις* la acogen los tratadistas sufíes en su significado literal de تشبيه = semejanza o comparación.

(28) «Porque los dioses no podrían rechazar a cualquiera que se esfuerce en ser justo y, mediante la práctica de la virtud, en llegar a parecerse a la divinidad tanto como pueda serlo un hombre». *República*, 613 a.

(29) *Catálogo de las ciencias*. Edición y traducción castellana por Angel González Palencia. Madrid, Estanislao Maestre, 1935.

(30) 1935 ספר מלוח ההגיון לרבי משה בן מימון. ירושלים.

Dios, de su ley, del entendimiento y de los seres espirituales, en árabe «al-'ilm al-ilālī» (31). O, en otras palabras, ciencias físicas, ciencias del ritmo y matemáticas en sentido amplio, y ciencias de las cosas divinas y humanas. Entre ellas, es la última la que nos interesa.

Cuestión capital es la de discriminar las fuentes de saber, apartando los medios por donde es hacedero llegar a conceptos aceptables; presupuesto metodológico en el que ya apunta algo de la originalidad jurídica de Bahya ibn Paquda, por cuanto asoma su tendencia a dar valor prestante a las fuerzas de la razón humana.

Tres son las vías metodológicas: la razón, la ley y las tradiciones. O, en sus palabras, «un reflexivo conocimiento total perfecto» «el libro de la Ley dado por el profeta Moisés» y «las tradiciones transmitidas de los antiguos nuestros, los cuales las recibieron de los profetas gloriosos» (32). Camino racional, escrito y oral en donde cabe la legislación hebrea en su dimensión raigadamente dogmática.

Ni que decir tiene que los tres caminos llevan a la misma ciudad, a la simbólica mansión de la ley sagrada. El discurso, la voz o la escritura son métodos a cuya culminación se divisa la misma verdad, la única verdad posible para el creyente yahweista, la esencia absoluta de los mandatos del Señor. Bahya ibn Paquda tiene buen cuidado de calificar a los tres métodos como «puertas abiertas por el Creador para penetrar en su Ley» (33).

Así se ayuntan en haz apretado todas las cosas referentes a Dios y al hombre, no quedando fuera de tan grande conglomerado de conocimientos más que las ciencias numéricas, las físicas y las astronómicas. En esta rama tercera, la que en

(31) *Séfer Hobot ha-Lēbabot*, 8 y 9.

En igual sentido formula el séptimo de los miembros de la clasificación heptapartita, de notorio sabor sufí, que llena el capítulo IV de la Puerta II, págs. 101-104.

(32) *Séfer Hobot ha-Lēbabot*, 10-11.

(33) *Séfer Hobot ha-Lēbabot*, 10: והשערים יפתחם הבורא לדעת חורתו.

moderna terminología casi podríamos llamar sin gran riesgo de yerro, conjunto de ciencias de la cultura, caen las materias que en este artículo se estudian dentro de una mescolanza de lo divino con lo humano, de la teología con la historia, de la filosofía con la política, de la ética con el derecho; formando un bloque tan compacto que no es posible diferenciarlas apenas entre sí, ni aun apelando a detalles de menor monta. Por lo cual en el análisis de la doctrina paqudiana de la Torá va supuesto el estudio de toda la temática teológica judaica, bien que aquí vista desde el ángulo visual de lo jurídico.

6.—Vistas en bloque teológico-ético-político-jurídico, el criterio clasificador de los preceptos a que ha de someterse el hombre, o, en terminología de Ibn Paquda, «sugerencias de la ley», *ההערה החוריה*, han de buscarse en la forma externa en que recaen sobre los hombres; y a este tenor, cabe sean mandatos o *צווי*, prohibiciones y preceptos, respectivamente *אזהרה* y *חיבה*, y permisiones o *מותר*. Si sobre cada uno de los dos primeros miembros de tal tricotomía aportamos la separación entre lo interno o voz del corazón, y lo externo o norma escrita, tendremos tipos varios de mandatos y prohibiciones. Y si gráduamos las permisiones en tres especies con arreglo a la cantidad en que se usa de ellas, se logrará tres categorías de lo bastante, de lo excesivo en demasía y de lo excesivo en poquedad.

Con todo lo cual, el sistema de principios a los que debe amoldarse el hombre, pudiera resumirse así conteniendo en un cuadro las opiniones de Bahya ibn Paquda:

<div> <div> <div>צווי</div> <div>Mandatos</div> </div> <div> <div>הערת התורה</div> <div>Sugerencias de la Torah</div> </div> </div>	<div> <div>אורח</div> <div>Prohibiciones</div> <div>(También</div> <div>הוכר</div> <div>o preceptos)</div> </div>	<div> <div>הלכות</div> <div>del corazón</div> <div>האברים</div> <div>exteriores</div> </div>	<div> <div>הלכות</div> <div>= Fe en la unidad divina; confiar en Dios, fidelidad a Yahwé, etc.</div> </div>
			<div> <div>האברים</div> <div>= Leer los libros sagrados, ayunos, limosnas, etc.</div> </div>
<div> <div>אורח</div> <div>Prohibiciones</div> <div>(También</div> <div>הוכר</div> <div>o preceptos)</div> </div>	<div> <div>אורח</div> <div>Prohibiciones</div> <div>(También</div> <div>הוכר</div> <div>o preceptos)</div> </div>	<div> <div>הלכות</div> <div>del corazón</div> <div>האברים</div> <div>exteriores</div> </div>	<div> <div>הלכות</div> <div>= Tener orgullo, hacer burla de los profetas, no ser caritativo, pecar de desvergonzado, etc.</div> </div>
			<div> <div>האברים</div> <div>= Adorar otros dioses, jurar en vano, mentir, calumniar, comer manjares prohibidos, verter sangre humana, etc.</div> </div>
<div> <div>צווי</div> <div>Mandatos</div> </div>	<div> <div>אורח</div> <div>Prohibiciones</div> <div>(También</div> <div>הוכר</div> <div>o preceptos)</div> </div>	<div> <div>הלכות</div> <div>del corazón</div> <div>האברים</div> <div>exteriores</div> </div>	<div> <div>האברים</div> <div>= Comer y beber, cubrir el cuerpo con ropas.</div> </div>
			<div> <div>האברים</div> <div>= Embriaguez, glotonería, lujos, etc.</div> </div>
<div> <div>צווי</div> <div>Mandatos</div> </div>	<div> <div>אורח</div> <div>Prohibiciones</div> <div>(También</div> <div>הוכר</div> <div>o preceptos)</div> </div>	<div> <div>הלכות</div> <div>del corazón</div> <div>האברים</div> <div>exteriores</div> </div>	<div> <div>האברים</div> <div>= Descuido, miseria, tacañería, etc.</div> </div>
			<div> <div>האברים</div> <div>= Demasiado poco</div> </div>

(34).



Una clasificación más sencilla, contenida en la Puerta VII, capítulo III, reduce la tabla a tres miembros: a) deberes del corazón, cual los estudiados por Baḥya en su tratado; b) deberes del cuerpo y del corazón al mismo tiempo, cual la oración o el estudio de la Torá; y c) deberes exclusivos del cuerpo, del estilo de la guarda del descanso semanal en el sábado (35).

Y otra todavía más escueta, concreta en dos las posibles maneras: la norma interna, arraigada en el corazón, y la externa, integrada por el cúmulo de los dictados ceremoniales o escriturarios.

En esta última clasificación cabe la detallada exposición de las anteriores, porque resume el sentido entero de las opiniones de Baḥya ben Yosef, colocándole en la línea general de la cultura israelita. La encontramos ya, por ejemplo, en el cuerpo talmúdico, expuesta por el rabino Šammay (36), y se la ve sustentada por el famoso egipcio Sa'adya (37). Lo que la da un rasgo peculiar en Baḥya es su intento de transportar esa diversificación entre lo interno racional y lo externo imperado, a todas las partes de la temática teológico-jurídica; su filosofía de la norma jurídica gira en torno a la distinción entre lo racional y lo imperado, a perfilar lo racional en un sentido peculiar, a referir tal dicotomía desde la gnoseología hasta la axiología de los preceptos que obligan a las criaturas racionales.

«La ciencia de la Torá divídese en dos partes —nos advierte—. La primera, los preceptos y obligaciones de los miembros, y esta es la ciencia externa. Y la segunda para los preceptos y las obligaciones del corazón, de donde las brújulas

(35) *Séfer Ḥobot ha-Lěbabot*, 496-497.

(36) *Sabbath*, II: «Die Rabbanen lehrten: Einst trat ein Nichtjude vor Šammaj und sprach zu ihm: Wieviel Toroth habt Ihr? Dieser erwiderte: Zwei; eine schriftliche und eine mündliche...». *Der Babilonische Talmud*, neu übertragen durch Lazarus Goldschmidt. Berlin, Jüdischer Verlag. I (1930), 521 a.

(37) *Vide* Isaac Husik: *A history of mediaeval Jewish philosophy*. New York, The Macmillan Company, 1918, pág. 39.

(para guiarse), y ella es la ciencia interior» (38). Los mismos preceptos externos se separan en dictados por el entendimiento, válidos aunque la Torá no los imperase, vr. gr. no matar; y ceremoniales, que el entendimiento ni dicta ni repugna, vr. gr. no comer carne con leche (39). En algún otro pasaje, al relacionarlos con la diversificación de afirmativos y negativos, concluye en diferenciar cuatro clases, en las que repite la dualidad de normas internas y externas, en los tipos de interiores afirmativas, interiores negativas, exteriores afirmativas y exteriores negativas (40).

Ontológicamente, también predomina el criterio de la bipartición. Así, todos los preceptos del corazón enraizan en el entendimiento (41) o sea son fruto de la razón, mientras que la Torá contiene prescripciones inasequibles al entendimiento (42). Convinando precisar el auténtico sentido de la voz תורה, que no quiere decir precisamente ley, sino más bien enseñanza (43).

Gnoseológicamente, la manera de conocer, racional interna o revelada externa, sirve para diferenciar en las dos vías del raciocinio y de la revelación (44). De donde que los mandamientos de la Torá puedan reducirse al número sabido de los 613, mientras que los hijos del raciocinio son innumerables (45). Y de ahí también que la obligación de los preceptos de la Torah varíe según las circunstancias, al paso que los del corazón gozan de validez permanente, sin cesar nunca su vi-

(38) *Séfer Hobot ha-Lěbabot*, 11.

(39) *Séfer Hobot ha-Lěbabot*, 11.

(40) *Séfer Hobot ha-Lěbabot*, 12.

(41) *Séfer Hobot ha-Lěbabot*, 11: "...אך חובות הלבבות כל שרשיהן  
הן מן השכל..."

(42) *Séfer Hobot ha-Lěbabot*, 168: "...והששי כי התורה כללה  
ענינים לא יוכל השכל..."

(43) Sobre ello, en relación a la inexacta traducción alejandrina de תורה por νόμος, vide R. Truvers Herford: *Les Pharisiens*. Traducción de Gabrielle Meys, Paris, Payot, 1928, págs. 61 y ss.

(44) *Séfer Hobot ha-Lěbabot*, 152.

(45) *Séfer Hobot ha-Lěbabot*, 160.

gencia, por mantenerse vivos en todo tiempo y lugar: ככל עת  
וככל מקום (46).

Ni que decir tiene que las características típicas de cada una de tales ramas lo mismo en el terreno ontológico que en el gnoseológico no implican contradicción entre ellas, pues que ambas coinciden en su alcance teleológico último, mirando unas y otras a Dios, de acuerdo con los postulados básicos apuntados en los números anteriores. El mismo Bahya declara cómo luego de alcanzar los preceptos del corazón mediante los esfuerzos de su razón, luego fué topándolos confirmados en los textos sagrados: *Deuteronomio* VI, 5; XXX, 20; XI, 13; XIII, 5; X, 13; X, 19; V, 18; XV, 7; XXX, 11. *Levítico* XIX, 18; XIX, 17. *Exodo* XX, 14. *Números* XV, 39; etc. Y sobre todo en el *Pirqué Abot*, donde asevera ser tanta la abundancia de textos coincidentes que de antemano renuncia a darlos por menudo (47).

En resumen. La teoría de la ley es en Bahya ibn Paquda doctrina de los preceptos genéricos que al hombre se imponen, preceptos a la par teológicos, filosóficos y jurídicos, amparados en bloque bajo el común denominador de «sugerencias o sugerencias de la enseñanza divina», términos mucho más adecuados que el vulgar y equívoco de «preceptos de la Ley de Dios» con que a las veces suele verterse en las lenguas occidentales el giro hebreo הדיקרה התורה. Sobre ese conglomerado el rabino sefardí aplica agudos criterios separadores que le permiten elaborar una gama variada de preceptos de tan acusada precisión técnica como la distinción entre mandatos, prohibiciones y permisiones por un lado, o de tan cabal hondura cual la contraposición entre normas externas y dictados internos de la razón. Mas sin que esas matizaciones, con ser tan hábiles y originales en escritor de las condiciones del autor, consigan romper la armonía del conjunto, apoyada en aquello que es cuna y tumba de toda especulación semita: la

(46) *Séfer Ijobot ha-L'ebabot*, 20.

(47) *Séfer Ijobot ha-L'ebabot*, 20.

idea de Dios, abarcadora de todas las facetas de la cultura del Oriente.

7.—En el conjunto de saberes referentes a Dios y al hombre cae la Política, confusamente unida a la teología, a la filosofía y al derecho. Surge en algún momento a base de oponer lo ético a lo político en función de lo individual y de lo colectivo, plasmado a su vez en mandatos de Dios y órdenes del rey (48); pero aún así la intuición es pasajera y accidental, sin que sea lícito afirmar que Bahya ibn Paquda separó a la política como rama cultural aparte, más cerca en ello de sus hermanos de raza que de la remota perfección helénica.

Borroso es igualmente su concepto de la comunidad política, que con dificultad traspasa el débil contenido de la sociabilidad. Bien que, eso sí, funde la existencia de las comunidades humanas en el apetito aristotélico de la convivencia (49), prescindiendo de la postura platónica que haría arrancar las sociedades de la necesidad de superar la debilidad individual de los hombres aislados. Son agrupaciones hijas de la naturaleza, no institutos para suplir un fallo de la naturaleza.

Después, el impulso sociable o «*appetitus societatis*» toma colores distintos, de acuerdo con los dos polos eticista de rabino y utilitarista racial, que en Bahya ben Yosef se entremezclan. Así, mientras asegura una vez que el entramado de hechos en que la vida de convivencia consiste ofrece predominantes rasgos moralistas (50), otra niega bondad a los actos buenos que el hombre verifica hacia sus semejantes, adjudicándoles por fundamento el amor egoísta a sí mismos (עצמי),

(48) En el capítulo I de la Puerta IX distingue la הפרישות o abstinencia en dos clases: de los preceptos externos del rey y de los preceptos internos de Dios (*Séfer Hobot ha-Lēbabot*, 567-568).

(49) «Que el hombre precisa de los otros [para evitar la soledad] y necesita ayuda de ellos», se lee en el capítulo III de la Puerta VIII, pág. 495: שהאדם מצטרך לחבירו וצריך לעוררו.

(50) Que, dice, son cinco: de padres a hijos, del señor a su criado, de los ricos a los pobres, los motivados por honor o recompensa, y los de los fuertes hacia los débiles para aligerarlas tomando parte en sus penas (*Séfer Hobot ha-Lēbabot*, 142-143).

que las fuerzas a moverse para apartar el dolor o mejorar sus situaciones económicas (51). Punto en el cual asoma el carácter eudemonístico de la moral judía, que a la filosofía hebrea de todos los tiempos adjudica Theobald Ziegler (52).

Más desarrollada presenta la doctrina del poder de mando, extremo al fin y al cabo el de más enjundia de toda la filosofía política. Anotaré las consideraciones que su análisis le sugiere.

Ante todo su justificación por razones finalistas. La existencia del poder político es exigencia requerida para que sea realidad la justicia y aliente el orden en una agrupación humana (53). Aunque la raíz última de su justificación sea en definitiva la voluntad de Dios; cuando Bahya ibn Paquda quiere mostrar la obligatoriedad de cumplir las órdenes del príncipe, no halla mejor acomodo que referirlas a Dios, repitiendo aquel texto bíblico en que se proclama: «Teme a Dios, hijo mío, y al rey»: *ירא את ה' בני ומלך* (54).

La causa eficiente de los gobernantes es también Dios. Y de acuerdo con las directrices usuales del pensamiento judío, Bahya ben Yosef confunde el origen inmediato con el origen mediato del poder político, ajeno a esta acostumbrada diferenciación corriente entre los tratadistas católicos. Si el príncipe manda, si tiene a su disposición ministros, oficiales, ejércitos, servidores, soldados, mujeres, tesoros y dineros, es porque Dios le designó directamente como caudillo carismático ornado de especiales dones para ejercer el señorío: *ויש שמנהיג הכורא טרפי רבים מבני אדם אל יד איש אחד מהם* (55). En definitiva, el principado carismático ya defendido por Rabí Šila en el *Talmud* babilónico (56), glosado por el mismo Bahya ibn

(51) *Séfer Hobot ha-Lēbabot*, 146.

(52) THEOBALD ZIEGLER: *Geschichte der christlichen Ethik*. Segunda edición. Strassburg, Karl J. Trübner, 1892, pág. 22.

(53) *Séfer Hobot ha-Lēbabot*, 132-133.

(54) *Séfer Hobot ha-Lēbabot*, 547.

(55) *Séfer Hobot ha-Lēbabot*, 294.

(56) Dice en *Bērakot*, IX, el rabí Šila: *Gepriesen sei der All-*

Paquda en múltiples pasajes de su obra (57) y que no es más que la realeza efectiva de Dios gobernando al mundo a través de sus elegidos, cantada en aquellos mismos años por el inmortal Salomón ben Gabirol en los trenos maravillosamente encendidos de la *Corona real* (58).

Allí se ve cómo Bahya ibn Paquda recorre los temas políticos abordándolos en sus líneas capitales: sentido de la política, teoría de la comunidad según una sociabilidad de procedencia aristotélica, y doctrina del poder de mando con arreglo a las notas carismáticas peculiares de la filosofía hebrea. Por encima de los ingredientes que mezcla, sabe lograr una postura en que se funden razón y tradiciones en la unción de los preceptos internos con los externos; hábil postura de equilibrio digna de la mayor atención, por cuanto con ella se superan los extremismos tradicionalistas de un Yehudá ha-Leví, todo reductor a tradiciones o escrituras (59), y los extremismos racionalistas, de Maimónides, todo transido de sugerencias aristotélicas.

La importancia de la posición de Bahya ibn Paquda radica precisamente en la independencia de criterio con que, aún dentro del grupo neoplatónico del judaísmo sefardí del Alto medievo, reivindica la valía de la razón humana y utiliza nociones aristotélicas sin mengua de adscribirse al mundo de ideas de la Sinagoga ni perder los fueros de su condición de

*barmherzige, der die Regierung auf Erden eingerichtet hat...». Der Babylonische Talmud, I, 259.: «Alabado sea el Todomisericordioso que ha instituido el gobierno sobre la tierra.»*

(57) En la Introducción a la Puerta VI dice que en verdad sólo Dios es Señor (*Hobot ha Lēbobot*, 400); en la Puerta VII, capítulo X, que los corazones de los reyes penden de Dios (pág. 476); etc., etc.

(58) O, por ejemplo, en la *Mustašab para la mañana del primero de Año nuevo*, a la página 108 del libro de José María Millás Vallerosa: *Šelomó ibn Gabirol como poeta y filósofo*. Madrid-Barcelona, Instituto Arias Montano, 1945.

(59) Recuérdese cómo Yehudá ha-Leví niega valor de verdad a la filosofía aristotélica, simplemente porque su decir no coincide con las tradiciones israelíticas, para el rabino Haber, fuente suprema de certezas. Vide *Čuzary. Diálogo filosófico*. Madrid, Suárez, 1910, págs. 30-31.

rabino consultado y docto. Ciertamente es que a la postre la defensa del principado como caudillaje carismático que es el núcleo central de su filosofía política, repite la más intransigente tesitura del acervo cultural de su raza; pero aun así, refrescan la aridez de los conceptos tradicionales aquellas mismas frondas de intelectualismo dignificador de la razón que dieron sabor de originalidad a la doctrina paquidiana de la ley.

8.—Ver lo político sin salir de lo ético acarrea en los sistemas filosóficos una subordinación de lo primero a lo segundo, un medir las reglas de la convivencia con patrones de moralidad personal, un anteponer la estampa del hombre perfecto a la doctrina de la membración social. Hecho que, ya perceptible en estoicos y en sufíes, en epicúreos y en padres de la Iglesia, reaparece en la especulación de Baḥya ibn Paquda cuando por encima de la ordenación política dibuja la apetecible condición superior de un hombre moralmente sin tacha, a quien no alcanzan los dardos de la crítica del prójimo, dado a Dios y para Dios viviendo, que vive más cerca de Yahwé que de los que le rodean.

Abundan los pasajes donde todo se vuelven los hacia este superhombre a fuerza de humildades, grande en mérito de renunciaciones pequeñas y feliz por obra de sacrificios terrenales. Sabio a lo hebreo que guarda harto parecido, por más que no coincida, ni con la orgullosa altivez del secuaz de la Stoa, ni vistá el jubón de lana burda que da nombre al sufi.

La raíz de tal sabio a lo hebreo está en la convicción de que cuanto sucede acontece por voluntad divina, pues en las manos de Yahwé están las riendas del mundo, del hombre y de la historia, tanto que sin la permisión de Dios nadie está en situación de causar bien o daño (60). Limitación de posibilidades para el hombre que lleva a una entrega absoluta en Dios y a menospreciar las alabanzas o censuras del prójimo.

(60) «Cinco, la creencia de que nadie sin la permisión del Creador está en condición de causar bien o daño». והחמישי שיצאין כי

(Séfer ha-Hobot ha-Lebabot, 348). החובות והנוק אינם ביד נברא ולא ביכלתו מכלתו רשות הבורא

mo (61), ya que carecen de relevancia ante la exclusiva causalidad de Dios, único ser de quien es lícito sentir miedo y vergüenza (62). Afanado en la contemplación del despego de las cosas mundanales, de la convivencia y de la política, este hombre que sólo cuenta a Dios tiene mucho de asceta, más de asceta a lo sufi que de σοφός a lo estoico, al menos en la «viva descripción con que se le retrata (63); porque la negación de la política, ese «despreciar toda grandeza y aborrecer el señorío» (64), sucede en virtud de móviles supraterrénos, merced a llamadas íntimas que implican su subordinación a la divinidad mejor que conciencia de las fuerzas de la razón humana, humildad de creyente mejor que altanería de librepensador. No andaban por ende errados Graetz al decir que en él prima el ascetismo como supremo grado de la sabiduría (65), Munk al acusar en el *Hobot ha-Lēbabot* una pronunciada tendencia a la vida ascética (66), Rosin al emparejarle al reaccionarismo intransigente de Gabirol o de Algazel (67), ni Kaufmann cuando le coteja con los *Hermanos de la Pureza* (68), ni Sister cuando apura a tal fin cotejos filológicos (69). Siendo de notar que es

(61) «Seis, indiferencia hacia la alabanza o la censura del prójimo». והששי שיהיה שזה אצלו אם ישכחורו ב"א או יגהורו (*Hobot ha-Lēbabot*, 348).

(62) «Nueve, miedo y vergüenza de Dios». והתשעי שיירא מאלהים ויכוש מכמו (*Hobot ha-Lēbabot*, 348-349).

(63) *Séfer Hobot ha-Lēbabot*, IX, 7, páginas 609-610.

(64) *Séfer Hobot ha-Lēbabot*, 583: מואם בגדולה ישונא השררה.

(65) H. GRAETZ: *Les juifs d'Espagne 945-1205*. Paris, Michel Levy-frères, 1872, pag. 158.

(66) S. MUNK: *Esquisse historique de la philosophie chez les juifs*. En *Mélanges de philosophie juive et arabe*, 483.

(67) DAVID ROSIN: *Die Ethik des Maimonides*. Breslau, 1876, página 13.

(68) DAVID KAUFMANN: *Die Theologie des Bachja ibn Pakuda*. En *Die Sitzungsberichte der Akademie in Wien*. Phil.-hist. Klasse. LXXVII, 1 (1874), 202-204.

(69) Operando con treinta y cuatro vocablos árabes y cuatro hebreos en sus *Bachja-Studien*. *Termini in Bachjas Al-Hidāja 'ila farā'id al-qulūb und ihre Übersetzung durch Jehudā ibn-Tibbon*. En el *Fünffzigster*



esta ocasión de comparar la política con la ética dentro del sistema paqudiano donde mejor se manifiestan las características del ascetismo que empapa la obra del rabino sefardí; y también uno de los extremos en que más se declara la secundaria importancia que le merece la filosofía política, porque se hace patente que Bahya ibn Paquda empieza y acaba en la ética sin perder ni por un momento el hilo de la consideración de lo transitorio de las cosas terrenas, la interioridad de la problemática pasajera de la sociabilidad respecto a la permanente gravedad de lo definitivo personal, la pequeñez del poder de gobierno en contraste con la imponente grandeza de Yahwé. Es, todavía más que una afirmación doctrinal, un modo aparte de ver las cosas y la vida.

9.—No podía faltar en Bahya ibn Paquda, por docto y por hebreo intransigente, la ilusionada ensoñación que da calor a las gentes de su raza en la esperanzada ambición de una edad dorada, que retribuirá en gloria las humillaciones del presente. Es la idea del pueblo elegido, de que Israel es el pueblo escogido por Yahwé para trono de su imperecedera grandeza y pregonero de su unidad, sentimiento que brota ya en la nebulosidad antigua de las arpas proféticas del Viejo Testamento, que pervive dando confianzas de futuro a los sufridores rabinos de la Diáspora (70), que llena la poesía ardorosa y solemne de los vates medievales, y que aún en los tristes momentos de la nueva diáspora sefardí del siglo xvi abría luces de aurora a los ojos doloridos del desconsolado Samuel Usque (71), era pena jactanciosa en el médico aviñonés Josef ha-Cohen (72) y

*Bericht der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin.* Berlin, 1936.

(70) Me ahorrarán detalles de textos talmúdicos remitir al lector a los que alude A. Cohen en las páginas 91-94 de su *II Talmud*. Bari, Gius. Laterza & figli, 1935.

(71) Por ejemplo, en el cuaderno I, 3, Prólogo, de su *Consolaçam ás tribulações do Israel*. Coimbra, França Amado, 1906.

(72) JOSEPH HA-COHEN: *La vallée des pleurs*. Edición por Julien Sée, París, Iung, 1881, págs. 1-2.

a la centuria siguiente constituía arma polémica en manos de Isaac Cardoso (73).

A tenor con esa idea siempre inscrita en los corazones de los suyos, Bahya ibn Paquda ve alzarse el sol de Yahwé sobre la negra paganía de las demás gentes en días de futuro apetecible, porque al sacar a los judíos de la esclavitud faraónica de Misrayim dióles a entender eran sus elegidos, si con mayores obligaciones también con mayores títulos hacia El (74). Y en su ardorosa súplica o *haqqaśá*, la voz se le hiere en idéntica añoranza:

«Tú, que me elegiste para que fuese tu pasión  
me has purgado en horno de hierro y de oprobio,  
pero me has ligado con gran piedad y dulzura,  
me has depurado con el fuego de tu ley,  
a fin de discernir el camino que conduce a Ti.  
Me has apellidado: tu heredad en la tierra,  
y yo te he llamado: la porción de mi herencia y posesión.  
Me has cobijado, cual ilustre hija de reyes, con tálamos,  
cuando yo tu prometida era, al tiempo de los amores.  
Con balanza me pesaste en el día de la irritación,  
me encontraste en senda que no era trillada,  
me cogiste, me castigaste con juicio,  
me has dejado abandonada en el destierro.  
El pacto de los amores de mi juventud  
¿hasta cuándo estará oculto, y manifiesta la reprensión?  
Mira la miseria de tu esposa infeliz, en cautiverio,  
y cómo tu paloma por toda boca es devorada;  
su amor y fidelidad, en su favor recuerda  
hoy día, y llámala con nuevo nombre.  
Sea merced tuya el consolarla, y acelera  
su rescate, pues de Ti depende la redención.  
A la media noche te he buscado, Dios mío,

(73) ISHAC CARDOSO: *Las excelencias de los hebreos*. Amsterdam, David de Castro Tartas, 1679, páginas 302 a, 326 a, 357-359.

(74) *Séfer Hobot ha-Lëbabot*, 106.

entre los debates de mi corazón, en tinieblas,  
te he rememorado en los atardeceres, y brilló para mí  
la gloria de tu nombre como la luz del sol esplendorosa» (75).

El móvil de religiosidad que fué en lo humano individual un afán ético desvalorizador de la Política, es en la filosofía de la historia certidumbre de los gloriosos destinos del pueblo de Israel a fuer de preferido del Señor de los señores.

10.—En el florido elenco de los neoplatónicos hebreos de la España altomedieval, Bahya ben Yosef ibn Paquda presenta para el estudioso de las ideas políticas rasgos de originalidad que le resaltan sobre los coetáneos, sin mengua de transformarle en el más representativo de todos ellos para el especialista. Fué el primero en vislumbrar la riquísima gama de posibilidades doctrinales que significó otear la lista de los deberes del corazón (76), y él mismo nos recalca, entre ingenuo y altivo, que no encontró ningún sabio antiguo que le precediese en tales estudios (77). Y aún no contento con el hallazgo, quiso insistir ahondando en el nuevo filón conceptual, construyendo una temática entera de los actos humanos en donde confrontaba las perspectivas tradicionales de cuño teológico y revelado con las voces hondas e íntimas, casi agustinianas o paulinas, de su corazón.

El afán de aventar las indicaciones de la conciencia le lleva casi insensiblemente a una consecuente preocupación eticista, de tal manera que en la obra que de su mano queda es la moral el punto de referencia para todo, absorbiendo la teología en el cotejo de las cuestiones y recabando predominio tutelar sobre la filosofía política y sobre la filosofía de la historia.

Resabiós aristotélicos, en algún caso, como en la fundamentación de las comunidades humanas, en flagrante contra-

(75) Traducción de J. M. Millás Vallicrosa en *La poesía sagrada hebraicoespañola*, 226-227.

(76) Así lo reconoce la crítica moderna por boca de I. Husik, *History*, 84.

(77) En la Introducción al *Hobot ha-Lēbabot*, 14.

dicción con el profesado neoplatonismo general típico de la escuela y del momento, no son bastantes a diluir la línea moralizadora que lo llena todo; y, asimismo, la filosofía de la historia, concebida a la usanza de su raza como pugna entre el pueblo elegido de Yahwé con las gentes paganas que al fin de los tiempos habrán de ser sus siervas, no abandona el marchamo eticista que da estilo característico a los esfuerzos filosóficos de Bahya ibn Paquda.

Así, conservando la fijeza dogmática, da ancha vía a la luz de la razón; entroniza una ética en la que mucho la razón supone, como centro de la problemática filosófica; acoge tradiciones casi innatas en un judío, amalgamándolas con cimientos platónicos y alicatados aristotélicos; anuda lo pagano de Grecia con los fervores mosaicos; riñe batallas en pro de la razón sin mengua de la fe. Y todo ello con un estilo cuya sequedad rompe a menudo la pasión entusiasmada, digno molde de la inusitada novedad de otorgar al hombre, a la razón que habla en el corazón del hombre, un papel que antes no se le concedía.

A tono con semejante traza, las doctrinas políticas, parte de la ética, parejas al transfondo teológico y a la medida de la circunstancia histórica racial, con ser breves y escasos apuntes, merecen trato aparte al toparlas en la árida senda de la cultura hebraica altomedieval.

